

DESENVOLVIMENTO CAPITALISTA E ESTRUTURA EDUCACIONAL DA MODERNIDADE

DESARROLLO CAPITALISTA Y ESTRUCTURA EDUCATIVA DE LA MODERNIDAD

CAPITALIST DEVELOPMENT AND EDUCATIONAL STRUCTURE OF MODERNITY

Yekaterina Olegovna OLESCHENKO¹

Alexey Viktorovich RIMSKY²

Pyotr Ustinovich SIMORA³

Roman Viktorovich TROFIMOV⁴

RESUMO: Este artigo oferece um panorama teórico da conexão entre acumulação e mudança educacional na periferia capitalista. Dinâmicas civilizacionais, estrutura educacional, transformação e superação de descontinuidades radicais culturais-religiosas na modernidade são determinadas por mecanismos de localização de "redundância vital" e por neutralização de formas de crise de existência humana, possibilidades de sua remoção na racionalização, ascetismo cotidiano, direito e "serviço" à ciência. Ao contrário da cultura tradicional, onde a energia vital do homem era derramada em rituais religiosos e festivos (atos de carnaval, danças, êxtase místico etc.), na cultura da modernidade, a "redundância antropológica" é deslocada para o ascetismo do trabalho e sublimada em energia de acumulação de capital, incluindo capital simbólico (conhecimento, status etc.) como arte secular de massa. A partir dos resultados, verifica-se uma rígida apropriação da redundância vital e social da existência humana nas práticas produtivas, administrativas, educacionais, militares, judiciais, de cultura de massa e outras.

PALAVRAS-CHAVE: Tradicionalismo. Estrutura educacional. Modernidade. Capitalismo. Racionalização.

RESUMEN: Este artículo ofrece una visión teórica de la conexión entre acumulación y cambio educativo en la periferia capitalista. La dinámica de la civilización, la estructura educativa, la transformación y la superación de las discontinuidades radicales cultural-religiosas en la modernidad están determinadas por los mecanismos de localización de la "redundancia vital" y la neutralización de la forma de crisis de la existencia humana, las posibilidades de su eliminación en la racionalización, el ascetismo cotidiano, el derecho y la ciencia "al servicio". A diferencia de la cultura tradicional, donde la energía vital del hombre se vertía en rituales

¹ Instituto de Direito I. D. Putilin Belgorod do Ministério de Assuntos Internos da Federação Russa, Belgorod – Rússia. Doutora em Filosofia, Professora Titular do Departamento de Humanidades e Disciplinas Socioeconômicas. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5477-6056>. E-mail: eoveto@mail.ru

² I. Instituto de Direito I. D. Putilin Belgorod do Ministério de Assuntos Internos da Federação Russa, Belgorod – Rússia. Doutor em Filosofia, Docente do Departamento de Estado e Disciplinas Jurídicas. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1815-9429>. E-mail: alex.rimskiy@yandex.ru

³ Instituto Estadual de Artes e Cultura de Belgorod, Belgorod – Rússia. Pós-graduando do Departamento de Filosofia, Cultura e Ciências. ORCID <https://orcid.org/0000-0003-4418-641X>. E-mail: Simora68@mail.ru

⁴ Instituto Estadual de Artes e Cultura de Belgorod, Belgorod – Rússia. Pós-graduando do Departamento de Filosofia, Cultura e Ciências. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0176-2272>. E-mail: ramzes.70@mail.ru

religiosos y festivos (actos de carnaval, bailes, éxtasis místico, etc.), en la cultura de la modernidad, la "redundancia antropológica" se desplaza hacia el ascetismo del trabajo y se sublima en la energía de la acumulación de capital, incluido el capital simbólico (conocimiento, estatus, etc.), en arte secular de masas. Con base en los resultados, hay una apropiación rígida de la redundancia vital y social de la existencia humana en las prácticas productivas, administrativas, educativas, militares, judiciales, culturales de masas y otras.

PALABRAS CLAVE: *Tradicionalismo. Estructura educativa. Modernidad. Capitalismo. Racionalización.*

ABSTRACT: *This article offers a theoretical overview of the connection between accumulation and educational change in the capitalist periphery. Civilizational dynamics, educational structure, transformation, and overcoming of cultural-religious radical discontinuities in modernity are determined by "vital redundancy" localization mechanisms and human existence crisis form neutralization, possibilities of their removal in rationalization, everyday asceticism, law and "serving" science. Unlike traditional culture, where the vital energy of man was poured into religious and festive rituals (carnival acts, dances, mystical ecstasy, etc.), in the culture of modernity, "anthropological redundancy" is displaced into the asceticism of labor and sublimated into the energy of capital accumulation, including symbolic capital (knowledge, status, etc.) as mass secular art. Based on the results, there is a rigid appropriation of vital and social redundancy of human existence in production, administrative, education, military, judicial, mass-cultural and other practices.*

KEYWORDS: *Traditionalism. Educational structure. Modernity. Capitalism. Rationalization.*

Introdução

Por trás de todas as disputas modernas sobre o capitalismo, a "modernidade" e seu fim (WALLERSTEIN, 2008; HABERMAS, 1985; 2003), sua suspensão e o início da "pós-modernidade" ou um novo estágio "tardio" da modernidade e do capitalismo, de alguma forma os significados estão sendo esquecidos e escapando do campo científico: o que se chama de modernidade ou "nova era"? E o que o capitalismo tem a ver com isso? A resposta a estas questões implica a procura de marcadores de identificação do projeto cultural "Modernidade".

A etimologia comum da palavra "modernidade", se seguir sua tradução estrita, é absurda: a palavra latina "*modernus*" deveria ser traduzida como "moderno" e a palavra inglesa "*modernity*" como "tempo moderno" ou "contemporaneidade", que significa "acontecendo agora", "no momento", "nos dias de hoje". Então, como é possível aplicar esta palavra à designação de uma civilização inteira (cerca de quinhentos anos, como afirmam muitos pesquisadores, inclusive nós, identificando a "modernidade" com a civilização capitalista industrial da Europa Ocidental)? Ou mesmo apenas até a época tecnogênica europeia - duzentos

anos (cortesia dos pós-modernistas, e antes deles segundo Spengler a "modernidade" é calculada a partir do Iluminismo, do século 18, e termina no início ou final do século 20)?

No quadro da abordagem civilizacional, que após O. Spengler e A. J. Toynbee adquiriu um "renascimento de seus espíritos" apenas no final do século XX, quando se deu a discussão sobre modernidade e pós-modernidade, surgiu o interesse pela antinomia civilizacional: civilizações tradicionalistas versus civilização tecnogênica, cuja descontinuidade radical criou a situação e o "tempo da modernidade".

Essa descontinuidade entre as civilizações tradicionais e a civilização tecnogênica da modernidade é mais claramente apresentada na sociologia de A. Giddens, que as distingue e contrasta, antes de tudo, pelas formas de apresentação e organização do tempo: "A tradição como meio de conectar presente e futuro; orientado para o passado em tempo reversível" vs "pensamento contrafactual orientado para o futuro como um modo de conectar passado e presente" (GIDDENS, 2011, p. 236, tradução nossa). A saber, no modelo tradicionalista de tempo o passado "atrai" para si o presente e o futuro, que nele ficam presos e "conservados" (conservadorismo do tempo); no modelo moderno de tempo o futuro "atrai" o passado e o presente, privando-os de estabilidade, gerando o novo em progressão crescente (progressismo do tempo e da cultura). A. Giddens aponta e afirma com precisão o estereótipo, difundido entre os pesquisadores, é a distinção entre "tempo da tradição" e "tempo da modernidade". No entanto, temos dúvidas tanto sobre o forte contraste entre tradição e modernidade, quanto sobre suas correspondentes narrativas e modelos temporais.

Também há dúvidas de que "o tempo da tradição" e "o tempo da modernidade" fossem um "tempo-em-si" absoluta e abstratamente idêntico. Partimos do fato de que é necessário falar sobre o pluralismo do cronotopo moderno e a variedade de conceitos do "tempo da modernidade", até porque o "pluralismo" reside nos fundamentos mais profundos, cultural-civilizacionais e culturais-mentais da modernidade. "O tempo da modernidade" dificilmente foi apenas algum tempo abstrato e "frio" da ciência natural matemática e "tempo de trabalho" do capitalismo e "indústria-realidade" (A. Toffler) (MELNIK; RIMSKY, 2014), ou "tempo vazio" (DMITRIEV, 2011, p. 19). Tentemos desenvolver e fundamentar esta posição resolvendo o problema do tradicionalismo e da modernidade e a "descontinuidade" radical entre eles.

Sobre as "fraturas" e "descontinuidades" radicais da modernidade, A. Giddens escreve:

Os modos de vida trazidos à existência pela modernidade nos afastaram de todos os tipos tradicionais de ordem social, de uma forma sem precedentes. Tanto em sua extensionalidade quanto em sua intensionalidade, as transformações envolvidas na modernidade são mais profundas do que a maioria dos tipos de mudança característicos de períodos anteriores. No plano

extensional, eles serviram para estabelecer formas de interconexão social que abrangem o globo; em termos intensionais vieram alterar algumas das características mais íntimas e pessoais do nosso dia a dia. Obviamente, há continuidades entre o tradicional e o moderno, e nenhum dos dois é completamente cortado; é sabido como pode ser enganoso contrastar esses dois de uma maneira muito grosseira. Mas as mudanças que ocorreram nos últimos três ou quatro séculos - um pequeno período de tempo histórico - foram tão dramáticas e tão abrangentes em seu impacto que recebemos apenas uma ajuda limitada de nosso conhecimento de períodos anteriores de transição ao tentar interpretá-las (GIDDENS, 2011, p. 115, tradução nossa).

Reconhecendo a "transitividade" da tradição para a modernidade, sua coexistência certa, A. Giddens insiste, no entanto, em sua descontinuidade progressiva que atingiu seu ápice agora, na modernidade "tardia" ou "madura".

A. Giddens concentrou-se principalmente nos fundamentos civilizacionais da modernidade (ele escreve sobre complexos institucionais), expressando "discordância com os sociólogos clássicos que tentaram reduzir os aspectos institucionais da modernidade a uma única dimensão, seja o capitalismo de Marx, o industrialismo de Durkheim, ou o racionalismo mental de Weber" (DMITRIEV, 2011, p. 33, tradução nossa).

Ele identificou quatro dimensões institucionais da modernidade (GIDDENS, 2011, p. 177-187; DMITRIEV, 2011):

1) o *capitalismo* como um modo de produção de mercadorias caracterizado pela propriedade privada, trabalho assalariado e diferenciação de classes, acumulação de capital e competição nos mercados (neste ponto ele segue claramente K. Marx);

2) *industrialismo* como a transformação da natureza e a criação de um ambiente artificial, o uso de novas fontes de energia não vivas e tecnologia de máquinas na produção em massa de bens para fins de venda no mercado e lucro (aqui ele inclui engenharia eletrônica);

3) *vigilância*, associada ao estado e seu poder e práticas administrativas de controle de pessoas e saberes (incluindo a informação na "sociedade da informação"), o uso da tecnologia política (seguindo M. Foucault, ele escreve não apenas sobre a biopolítica da modernidade, mas sobre a transição no estágio de "maturidade" para a *vitapolítica*);

4) o *poder militar* como controle centralizado e monopolista dos meios de violência no contexto da industrialização da guerra.

Note-se que, neste caso, o problema da liberdade, coletiva e individual, desaparece no conceito de "reflexividade": ele não considera esta última como um complexo institucional, entendendo-a apenas como um determinado projeto pessoal, voltado para a escolha do homem de formas de identidade e estilos de vida. Em princípio, não há nada de novo aqui, não importa o que outros filósofos e sociólogos tenham escrito, de K. Marx e M. Weber a I. Wallerstein e

M. Foucault. O mérito de A. Giddens está em sua tentativa de sintetizar esses "fundamentos civilizacionais" para caracterizar de forma abrangente todos os estágios da modernidade. No entanto, temos algumas dúvidas.

Surge a pergunta: o **radicalismo da modernidade foi radical**? O tradicionalismo desapareceu para sempre do espaço e do tempo culturais? Como podemos ver, o próprio A. Giddens concorda com o fato de que a tradição é preservada na "primeira modernidade" (não está claro se como uma "continuidade" ou como uma "reliquia"). Tentemos responder a essas perguntas usando o exemplo do radicalismo religioso e do extremismo da era moderna.

Como mostrou M. Weber, racionalizações antropológicas e culturais de vários tipos são parte integrante da religiosidade, incluindo aquelas associadas ao radicalismo, redundância e potências extremistas. Partindo do ponto de vista de sua própria lógica da religião, ele escreve: "Em vez do estado agudo e fora do dia, portanto transitório, de santidade alcançado pela orgia, ascese ou contemplação, era necessário um estado duradouro e, portanto, salvífico: este era, em termos abstratos, o objetivo racional da religião da salvação" (WEBER, 1994, pp. 10-11, tradução nossa). Uma vez que M. Weber fala de "tipos de comportamento" de adeptos da religião movidos pela ideia de salvação, não está totalmente claro como essas ideias se relacionam com o problema do radicalismo e do extremismo. No entanto, a racionalidade inerente a esse comportamento atualiza ainda mais a natureza diferente da racionalização e a diferença fundamental entre o comportamento orgíaco das culturas e religiões tradicionalistas, claramente expresso em atos religiosos e carnavalescos com sua dança-música e misticismo extático, e o comportamento nas religiões de salvação. O caráter de crise "originalmente" inerente ao primeiro deve se manifestar em crises radicais sacrificiais, apresentando um protótipo de extremismo. O excesso do sagrado ultrapassa as possibilidades do mecanismo de sublimação do sacrifício.

As religiões de "salvação", para usar a noção de M. Weber, usam um mecanismo fundamentalmente diferente de absorver o excesso, em certo sentido *sacralizando a vida cotidiana*, forçando a crise, uma "falha" estritamente regulada e programada do mecanismo de violência excludente no espaço da própria vida, tornando-a cada vez menos extraordinária e dando algum espaço à liberdade humana. Apesar de M. Weber escrever sobre a diferença entre religiões orgiásticas e religiões de salvação em sua rejeição ao mundo, a ideia de sublimação expõe a essência da exclusão da violência, sua normalização e codificação. A base permanece a mesma: a exclusão da violência de uma comunidade formada pelo princípio da fé. A transição de uma sublimação extática da redundância para uma sublimação "racionalista" é um ponto importante no estudo das formas que precederam o extremismo moderno.

Explorando a relação entre ética religiosa e comportamento humano, M. Weber usa e critica as ideias de F. Nietzsche sobre o ressentimento, onde a *sede de poder* dá origem ao sentimento religioso. Ele escreve que sentimentos insatisfeitos de vingança, ressentimento subjacente podem dar origem a certos sentimentos, mas os motivos do comportamento religioso são um pouco diferentes. A culpa, o sofrimento, são sentimentos que seguem ou acompanham os fenômenos que estudamos, como a exclusão, a oferenda sacrificial e o extremismo. O paralelo que traçamos é direto, estamos falando das formas que antecedem o extremismo, e o sofrimento é a experiência que preenche essas formas. Aqui a compreensão do sofrimento muda significativamente. Weber associa essa transição à "racionalização" do comportamento religioso, à transição para uma nova religiosidade. Ele é substituído por um mecanismo diferente, nesses tipos de restrições era um *mecanismo significativamente novo* e M. Weber escreve o seguinte:

[...] mais complicados são os caminhos que conduzem à compreensão contrária, à iluminação religiosa do sofrimento. Antes de tudo, a experiência desempenhou aqui um papel, segundo o qual o carisma do estado extático, visionário, histérico, geralmente não cotidiano, reconhecido como 'sagrado' e surgindo sob a ação da ascese mágica, foi despertado ou, pelo menos, mais facilmente induzido por vários tipos de automutilação - abstinência de comida, sono e relações sexuais (WEBER, 1994, p. 47, tradução nossa).

O mecanismo que surgiu funcionou não apenas para o próprio indivíduo, mas também para outros forçados a recorrer ao portador do "sofrimento iluminado", *o asceta*, para sublimar seus próprios excessos:

Assim, surgiu a instituição da comunidade religiosa, ligada ao "sofrimento" individual e à "libertação" dele. A profecia e as promessas dirigiam-se naturalmente à massa dos que necessitavam de salvação [...] A atividade típica dos magos e sacerdotes nesta fase reduzia-se a estabelecer a culpa que causava sofrimento, a exigir o arrependimento dos "pecados", ou seja, principalmente a violação de injunções rituais e instruções sobre como eliminar o sofrimento (WEBER, 1994, p. 47-48, tradução nossa).

Assim, a redundância é codificada em *sofrimento* e depois em *culpa* quando é transferida para o plano interior. O mágico ou eclesiástico, que, segundo Weber, adquire a função de estabelecer a culpa, *aproxima-se da esfera do direito*, pois a fixação da culpa e sua própria compreensão pertencem ao direito. Achar a culpa, achá-la no outro, é uma das funções do clérigo, assim como a eliminação da culpa, ainda que parcial e temporária.

O sofrimento é transformado em culpa. Ocorre uma peculiar *interiorização da vítima*, não externa, mas *a própria pessoa* torna-se portadora da culpa. A instituição do sacrifício sofre uma mudança igualmente significativa. A transcendência radical do objeto de redundância

substitui o *sacrifício real por um simbólico*. Doravante, tanto os próprios extremistas, ou as formas que os precederam, quanto seus oponentes na retórica dos extremistas, são invariavelmente afastados do *mundo objetivo e extremamente simbolizados*. O extremista motivado religiosamente luta não contra um fenômeno concreto e real, ou indivíduo ou grupo, mas contra objetos extremamente idealizados, como o mal mundial, o pecado, etc.

Obviamente, na Nova Era as práticas de sublimação de redundância sofrem mudanças. Aqui a energia do homem, sua atividade, antes voltada para a consecução de objetivos transcendentais, muda de localização. A contradição do modelo medieval, dividindo o homem entre o mundo terreno e o celestial, encontra resolução no modelo protestante da vida cotidiana e da sacralização do trabalho:

[...] a paixão pelo lucro também é uma paixão, e sua semelhança com o ascetismo religioso é que é antinatural. É uma continuação do espírito do cristianismo primitivo, enfraquecido no catolicismo. Em ambos, são proibidos os prazeres e bens terrenos - aqueles que passam diariamente pelas mãos do empresário. Mas ele não deixa o mundo, mas se submete a um jejum ininterrupto entre grupos de riqueza (SHKURATOV, 1997, p. 299, tradução nossa).

Daí a ética e regulamentação mais rígida da vida, que é o fortalecimento da LEI. O ascetismo da Idade Média é substituído pela *ascese terrena*.

E isso nesse momento é nomeado como excessivo, digamos assim, como radicalismo religioso e extremismo. Basta recordar a história de muitas comunidades e movimentos protestantes da época, que do ponto de vista da modernidade são vistos como mais do que extremistas, senão terroristas em espírito e prática. Embora as ações do catolicismo institucional tradicional também caiam na rubrica do extremismo religioso. O alto da Inquisição, tanto católica quanto protestante, cai precisamente nos séculos XVI-XVII.

As novas práticas são mais *individualizadas* e a novidade essencial que nelas aparece é uma mudança de ênfase da experiência mística (o racional como auxiliar) para o racional (o nascimento do empirismo e do racionalismo). A lei assume o significado de naturalidade, a lei divina é idêntica à lei natural. Sobre isso escreve M. Foucault em seu estudo sobre a ideia de segurança na modernidade, chamando a atenção para o fato de que é na Europa que aparece o fenômeno da gestão política da população (FOUCAULT, 2011, p. 74). Trata-se de uma mudança qualitativa, segundo M. Foucault, que reuniu sob o nome de conceito de "segurança" diversas práticas, também ferramentas de localização de redundância, ferramentas de racionamento. Embora por "norma" possam ser entendidas várias coisas, o próprio racionamento permanece localização, exclusão do excesso determinado.

Apesar do carácter contraditório deste processo (não esqueçamos as guerras religiosas deste período), a santificação da atividade profana conduz à orientação expansionista dos europeus neste período. A autoabsorção do tradicionalismo, que direcionava a *atividade para dentro*, é substituída por uma orientação *para fora*. Este princípio está no cerne do capitalismo. O capitalismo como um todo também pode ser visto como uma forma autossuficiente e independente de absorver o excesso de energia humana. Claro, estamos falando sobre o capitalismo inicial, quando a ética protestante do trabalho envolvia todas as energias humanas possíveis no esquema de Marx "mercadoria – dinheiro – mercadoria - dinheiro". Basta modificar um pouco esse esquema, pois diríamos que por mercadoria entendemos sua produção, que envolve o dispêndio de esforço humano, enquanto capital significa trabalho cristalizado ou alienado, que se transforma em maior dispêndio de esforço. Como podemos ver, K. Marx descreveu com bastante precisão a estratégia de eliminar possíveis redundâncias, apenas libertando-as do componente religioso. Combinado com as ideias de M. Weber, que esclarecem esse ponto, fica claro o carácter profundamente *quase religioso* do capitalismo como um conjunto de práticas de sublimação redundantes.

Também está claro que o próprio capitalismo inicial pode ser considerado redundante, ou seja, extremo, com a única correção sendo que foi legitimado. Talvez o melhor exemplo para ilustrar nossa tese seja recorrer à Revolução Francesa de 1789-1794, quando a luta da burguesia por seus direitos deu origem a formas racionalizadas de religião, como a nova religião jacobina, envolvendo práticas terroristas, mais do que métodos radicais e extremistas de governo e formas de exercer o poder. Essa revolução pode ser considerada a mais exemplar porque demonstrou vividamente a relação entre violência e direito, religião e racionalização.

O desenvolvimento dos mecanismos de redundância e controle se concretiza na sua apropriação rígida nas práticas produtivas, administrativas, militares, judiciais e outras, até a cultura de massa. Como exemplo, voltemo-nos para a obra de M. Foucault, "*Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*", onde ele mostrou que já na Nova Era a disposição das *práticas de racionalizantes* muda significativamente, quando o componente religioso é obscurecido e substituído pelo *discurso "objetivista" da ciência* (acrescentemos - e da arte, que antes disso não existia como é). Thus, the leper as a sacral figure of the outcast concentrating the "wrath of God" on himself is replaced by the sick with venereal diseases and further by the insane (FOUCAULT, 2010, p. 30). A loucura é um fragmento do sistema holístico de exclusão que se vai formando no período clássico com as práticas disciplinares do panóptico, o racionamento do espaço urbano, a reforma da medicina etc. A sexualidade também se inclui neste sistema de regulação (FOUCAULT, 2010, p. 25). Dessa forma, Foucault aborda

a noção de biopoder, um poder que opera com categorias naturais, formata o espaço e faz do corpo humano seu sujeito. Há uma *dessimbolização do homem*, sua redução ao *bios*, “vida nua” de que fala G. Agamben (2011). O sagrado é preservado como pertencente a mecanismos de exclusão? Certamente sim, porque o outro polo serão todos esses mecanismos de sacralização da vida cotidiana seguidos por inúmeras seitas protestantes com sua religiosidade exaltada.

O "mecanismo interno" que descrevemos, por assim dizer, não exclui um "externo", ou seja, a expansão ativa do capitalismo com o objetivo racionalizado de lutar por matérias-primas e mercados. Se analisarmos essa manifestação do capitalismo de forma autônoma, fora do contexto geral, encontraremos apenas o pano de fundo econômico da expansão do capital, a lógica de um sistema econômico carente de recursos para sua autorreprodução. Mas considerando o exposto acima, decifrando o capital como trabalho alienado, ou seja, força e energia humana, bem como a natureza sacralizada do capitalismo como um todo, devemos reconhecer *a expansão do capitalismo como uma das formas de eliminar a redundância*. A redundância não aparece mais na forma imediata da agressão removida no ritual do sacrifício, não na forma do desejo removido no paroxismo da festa, mas no capital-trabalho removido.

Talvez hoje, mais do que nunca, esse lado do capitalismo se torne evidente, quando a redundância deslocada da civilização da Europa Ocidental e dos países economicamente mais desenvolvidos se concretiza no resto do mundo de forma conflituosa: "operações de manutenção da paz" para manter a "democracia", "revoluções coloridas", guerras de vários tipos. O que é mais indicativo é o apoio do extremismo religioso e das organizações terroristas, ou seja, a redundância deslocada encontra formas adequadas no exterior: a energia do capital converte-se na energia dos movimentos extremistas, tão globais como o próprio capital.

Descobrimos a presença e o significado na identificação cultural da "civilização do tempo" não apenas como tais estruturas e marcadores culturais "modernos", mas também "pré-modernos", tradicionalistas, que não vão a lugar nenhum e nunca "vão embora", não são simplesmente apropriados como tradições herdadas, mas são reproduzidos como novas "tradições da modernidade". Simultaneamente, a modernidade como um projeto cultural produz estruturas e práticas temporais "não-modernas" e "pós-modernas" como suas e se apropria delas como propriedade e capital cultural. A própria modernidade como sistema cultural e civilizacional assumiu constantemente em seus fundamentos a negação do passado, a afirmação do presente e a projeção do futuro, que muitas vezes adquiriram em sua colisão a forma de sua própria negação da modernidade (nihilismo moderno, radicalismo e extremismo).

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, G. **Homo sacer**. Sovereign Power and Bare Life. Moscow: Publ. «Europe», 2011. 256 p.
- DMITRIEV, T. A. **Anthony Giddens' Shattering Modernity**. Moscow: Publishing and Consulting Group «Praxis», 2011.
- FOUCAULT, M. **Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason**. Transl. by I. K. Stath. Moscow: AST: AST MOSCOW, 2010.
- FOUCAULT, M. **Security, Territory, Population. Course of lectures at the Collège de France in 1977-1978**. Translation: by V.Y. Bystrov, N.V. Suslov, A.V. Shestakov. Saint Petersburg: Science, 2011. 544 p.
- GIDDENS. A. **The Consequences of Modernity**. Transl. by G.K. Olhovichova; D. A. Kibalchicha; ins. article T.A. Dmitriev. Moscow: Publishing and Consulting Group «Praxis», 2011. 352 p.
- HABERMAS, J. **Der philosophische Diskurs der Moderne**. Zwölf Vorlesungen. Frankfurt; Moscow, 1985. 449 p.
- HABERMAS, J. **The Philosophical discourse on modernity**. Moscow: Publishing House "Ves Mir", 2003. 416 p.
- MELNIK, Y. M.; RIMSKY, V. P. **Time to live and time to contemplate... Existential meanings and philosophical understanding of time in classical European culture**. Monograph. Saint Petersburg: Aletheia, 2014. 184 p.
- SHKURATOV, V. A. **Historical psychology: handbook for additional education**. Open Society Institute. - Second edition, revised. Moscow: Context, 1997. 505 p.
- WALLERSTEIN, I. **Historical Capitalism, with Capitalist Civilization**. Transl. by K.A. Fursova. Moscow: KMK Scientific Press Ltd., 2008. 176 p.
- WEBER, M. **Selected writings: Image of society; resp. for selection and edition: Y. M. Berger**. Moscow: The Lawyer, 1994.

Como referenciar este artigo

OLESCHENKO, Y. O.; RIMSKY, A. V.; SIMORA, P. U.; TROFIMOV, R. V. Desenvolvimento capitalista e estrutura educacional da modernidade. **Revista on line de Política e Gestão Educacional**, Araraquara, v. 25, n. esp. 7, p. 4088-4098, dez. 2021. e-ISSN:1519-9029. DOI: <https://doi.org/10.22633/rpge.v25iesp.7.16168>

Submetido em: 13/03/2021

Revisões requeridas em: 26/07/2021

Aprovado em: 28/11/2021

Publicado em: 31/12/2021

Processamento e edição: Editora Ibero-Americana de Educação.

Revisão, formatação, normalização e tradução.

